

Charles de Flandre et saint Jonat: les moines de Marchiennes entre pouvoir comtal et sainteté foncière (début du XIIe siècle)¹

Steven Vanderputten

Au cours de l'été de 1127, Amand, abbé du monastère bénédictin de Marchiennes (1115/6-1136)² fait transporter un petit reliquaire au village de Sailly-en-Ostrevent.³ Située à une quinzaine de kilomètres à l'est d'Arras, la petite communauté de paysans se trouve alors sous la menace «[d']une grande incursion d'ennemis » à la suite de l'assassinat de Charles le Bon, comte de Flandre.⁴ Les villageois eux-mêmes avaient approché l'abbé pour qu'il ordonne une translation des reliques de sainte Eusébie, qui était la patronne de leur église. Jugeant la situation politique trop instable et se méfiant des villageois, celui-ci avait rejeté leur demande. En guise de compensation, il organise alors pour eux la translation d'une modeste partie des reliques de Jonat († vers 690), un

¹ Cette contribution est basée en partie sur mon article *A Miracle of Jonatus in 1127. The Translatio sancti Jonati in villa Saliacensi (BHL 4449) as Political Enterprise and Failed Hagiographical Project*, in *Analecta Bollandiana*, 126 (2008), p. 55-92. Je tiens à remercier les participants au colloque "Hagiographie, idéologie et pouvoir au Moyen Âge (L'écriture de la sainteté, instrument politique)" pour leurs remarques sur la version orale et Melissa Provijn pour son commentaire sur le texte de cet article.

² Sur l'histoire de Marchiennes au début du douzième siècle, voir B. Delmaire, *L'histoire-polyptyque de l'abbaye de Marchiennes (1116/1121). Etude critique et édition*, Louvain-la-Neuve, 1985, p. 123 et S. Vanderputten, *Fulcard's Pigsty. Cluniac Reformers, Dispute Settlement and The Lower Aristocracy in Early-Twelfth-Century Flanders*, in *Viator*, 38 (2007), p. 91-115.

³ Le récit de la translation se trouve dans la *Translatio Sancti Jonati in villa Saliacensi* (BHL 4449). Ce texte a fait l'objet de trois éditions. La première, dans *AA SS augusti*, I, 1733, p. 75, se limite à des extraits très brefs. A celle-ci s'ajoutent les fragments plus longs édités par Ernst Sackur dans le *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 15 (1890), p. 447-452. La dernière, complète cette fois, fut publiée récemment par mes soins dans *A Miracle*, p. 73-87.

⁴ "...ubi sciebant affuturum maiorem impetum hostium..." (Vanderputten, *A Miracle*, p. 76).

saint inconnu des villageois, mais que la tradition identifiait comme le premier abbé de Marchiennes.⁵ Au terme du voyage, et après une procession solennelle autour des habitations,⁶ la châsse est placée devant l'entrée de l'église sous un dais de feuillage, afin de permettre aux habitants du village et de la région de vénérer les reliques.⁷ Peu après, à l'occasion de la fête de l'Exultation de la Croix (le 14 septembre), Jonat révèle ses pouvoirs. Réunis autour de la châsse, les villageois sont en effet surpris par un coup de vent qui éteint les bougies. Une lumière divine apparaît, baignant l'intérieur de l'édifice. Les bougies se rallument, effrayant ainsi les ennemis du village. Au terme d'une enquête menée par l'un des notables du village auprès des témoins du miracle, et d'une discussion avec les moines encore présents au village, la nouvelle est portée à l'abbaye

⁵ Sur Jonat, voir D. Misonne, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, 27, Paris, 2000, col. 1483-1484. Selon D. A. Stracke, le Jonat de la tradition hagiographique de Marchiennes ne serait autre que le fameux Jonas de Bobbio (*Over S. Jonatus en Jonas van Bobbio*, in *Ons Geestelijk Erf*, 33 (1959), p. 68-75). I. Pagani rejette l'hypothèse de Stracke (*Jonas – Ionatus: a proposito della biografia di Giona di Bobbio*, in *Studi Medievali*, 29 (1988), p. 45-85), tandis que K. Uge retient la possibilité que les deux Jonas soient une seule et même personne (*Creating the Monastic Past in Medieval Flanders*, Woodbridge et Rochester, 2005, p. 107).

⁶ Voir P. Sigal, *Le déroulement des translations de reliques principalement dans les régions entre Loire et Rhin aux XIe et XIIe siècles*, in E. Bozoky et A. M. Helvétius (éd.), *Les reliques. Objets, cultures, symboles. Actes du colloque international de L'université du Littoral-Côte Opale (Boulogne-Sur-Mer), 4-6 Septembre 1997*, Turnhout, 1999, p. 225.

⁷ "Ut etiam ostenderent in effectu quanto gestirent gaudio de concessio sibi sanctissimi confessoris collegio, de ramis ac foliis arborum scenas quasdam, id est quasi contra aestum solis, coaptata obumbracula, quas solet vulgus nuncupare foliatis ab ipsa foliorum ethimologia, in atriis domus Dei forinsecus contexuerant..." (Vanderputten, *A Miracle*, p. 77). Ceci fait penser aux tentes utilisées par les moines de Fleury lorsque de nouvelles reliques étaient accueillies dans le monastère (T. Head, *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge - New York, 1990, p. 139; pour d'autres exemples, voir P. Sigal, *Les voyages de reliques aux onzième et douzième siècles*, in *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévale*, Aix-en-Provence et Paris, 1976, p. 87).

de Marchiennes. Tout en exaltant Jonat, le messager se plaint auprès de sa communauté qu'il n'y ait pas de textes détaillant les miracles du saint en question, ni de liturgie en son honneur.⁸ Pendant que les moines acclament Saint Jonat, l'abbé décide de rappeler le reliquaire et de ne plus autoriser de transport de reliques avant que l'ordre ne soit rétabli. Malgré les protestations désespérées des villageois, cette décision ne sera pas révoquée.

Ainsi se termine la *Translatio Sancti Jonati in villa Saliacensi* (BHL 4449), un récit d'environ 5000 mots conservé dans un manuscrit des années 1150-1175.⁹ La plupart des

⁸ La première attestation d'un culte de Jonat se trouve dans la première partie des *Lectiones in commemoratione et transitu Sancti Ionati confessoris qui celebratur kalendis Augusti* datées entre le début du dixième siècle et le premier quart du siècle suivant (BHL 4447, édité dans *AA SS augusti, I*, 1733, p. 73-75, à compléter par le *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis. Pars I. Codices latini membranei*, 2, Bruxelles, 1889, p. 273-275). La deuxième partie des *Lectiones* (BHL 4448) concerne une translation des reliques du saint intervenue peut-être à la fin du dixième siècle. Pour un aperçu des opinions sur la datation de ces deux textes, voir Vanderputten, *A Miracle*, p. 55, à compléter par les remarques dans C. Mériaux, *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, 2006, p. 358 et S. Vanderputten et T. Snijders, *Echoes of Benedictine Reform in an Eleventh-Century Booklist from Marchiennes*, à paraître dans *Scriptorium*. A cause de l'état pitoyable dans lequel se trouve le psautier de Marchiennes remontant au début du onzième siècle, il est impossible de vérifier si le nom de Jonat est repris dans la liste des litanies (Douai, Bibliothèque Municipale, 170, fol. 61v^o-62r^o; voir M. Coens, *Anciennes litanies des saints*, in *Recueil d'études Bollandiennes*, Bruxelles, 1963, p. 274-277).

⁹ Douai, Bibliothèque Municipale, 850 (olim 799), fol. 87v^o-99v^o. Pour une analyse codicologique, voir A. Poncelet, in *Analecta Bollandiana*, XX (1901), p. 405 et Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, p. 3-9. Le manuscrit se compose des textes suivants : fol. 1v^o-39r^o : *Patrocinium* par Galbert (BHL 7249), fol. 39v^o-86r^o : *Miracula Sanctae Rictrudis* par le même (BHL 7251), fol. 87v^o-99v^o : *Translatio Sancti Ionati in villa Saliacensi* (BHL 4449), fol. 99v^o-102r^o : *Epistola ad Saswalonem* par Galbert (BHL 7250), fol. 103r^o-118r^o : *Chronicon Marchianense* par André de Marchiennes (édité dans S. Vanderputten, *Compilation et réinvention à la fin du douzième siècle. André de*

érudits s'accordent pour dire que le texte remonte à une date très proche des faits rapportés, selon l'hypothèse la plus récente entre fin septembre 1127 et mars 1128.¹⁰ Quant à l'auteur, il est généralement reconnu qu'il s'agit du moine Galbert,¹¹ rédacteur présumé de deux collections de miracles attribués à sainte Rictrude, patronne et fondatrice de Marchiennes.¹² Comme Henri Platelle l'a magistralement décrit dans ses

Marchiennes, le Chronicon Marchianense et l'histoire primitive d'une abbaye bénédictine (édition et critique des sources), in *Sacris Erudiri*, 42 (2003), p. 403-435, fol. 119r°: redevances en Artois, fol. 119v°-142r°: *Poeticum Marceniensis cenobii* (édité dans Delmaire, *L'histoire-polyptyque*). Les textes hagiographiques constituent une partie distincte datant du troisième quart du douzième siècle, tandis que les autres textes ont été ajoutés vers 1200 (voir Vanderputten, *Compilation*, p. 408-11). Les Bollandistes conservent une copie fidèle du ms. 850 datant de la première moitié du dix-septième siècle (Brussels, Bibliotheca Bollandiana, 127, fol. 37r°-49r°). Voir Vanderputten, *A Miracle*, p. 69-72 pour une analyse détaillée des manuscrits.

¹⁰ Vanderputten, *A Miracle*, p. 61-63.

¹¹ Le plus ancien témoignage du fait que Galbert serait l'auteur de la *Translatio* consiste en une note autographe de Jean Bolland dans le ms. Bruxelles, Bibliotheca Bollandiana, 98, fol. 472v°. Le commentaire de Du Sollier dans les *AA SS* suggère que les moines de Marchiennes associaient depuis longtemps son nom à ce texte (*AA SS augusti*, I, 1733, p. 75). E. Varenbergh, in *Biographie Nationale*, 7, Bruxelles, 1880-1883, col. 432, ne fait aucune mention de la *Translatio*, tandis que Sackur ne mentionne pas d'auteur dans son édition (*Neues Archiv*). H. Platelle (dans *Crime et châtement à Marchiennes. étude sur la conception et le fonctionnement de la justice d'après les Miracles de sainte Rictrude (XIIe s.)*, in *Sacris Erudiri*, XXIV (1980), p. 150 et *La religion populaire entre la Scarpe et la Lys d'après les miracles de Sainte Rictrude de Marchiennes (XIIème siècle)*, H. Roussel and F. Suard (éd.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Lille, 1980, p. 369), B. Delmaire (*L'histoire-polyptyque*, p. 9) et N. Huyghebaert (dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, 19, Paris, 1981, col. 739-740), s'accordent tous sur l'attribution à Galbert. Pour une analyse des arguments de l'attribution, voir Vanderputten, *A Miracle*, p. 61-63.

¹² Ses autres œuvres hagiographiques sont le *Patrocinium* des années 1124-1127 (BHL 7249), une *Epistola ad Saswalonem* de 1128 (BHL 7250) et les *Miracula Sanctae Rictrudis* de vers 1130 (BHL 7251).

deux articles sur l'hagiographie marchiennoise au douzième siècle, ces collections mettent en évidence les efforts considérables fournis par les moines pour cultiver un discours visant à impliquer leur patronne, dont le statut comme fondatrice et propriétaire initiale du monastère était établi depuis des siècles, dans leurs stratégies de récupération et de protection du temporel.¹³ Dans ces textes, Rictrude remplit ses obligations envers ses sujets en intervenant en sainte curatrice (guérisons de toutes sortes) et, plus souvent encore, en sainte guerrière (vengeance d'usurpations, supplices infligés à des individus portant atteinte aux intérêts, aux sujets ou aux domaines des moines). Ces actions sont systématiquement situées à des endroits ou dans des contextes sociaux dont il est facile de démontrer que la sainte opère en tant que propriétaire et seigneur de l'abbaye.

En revanche, la *Translatio* de saint Jonat a pour objet un saint dépourvu de toute relation avec le temporel de Marchiennes. Galbert lui-même témoigne des doutes existant au sein de la communauté monastique et parmi les villageois à l'égard de Jonat et de son efficacité en tant que saint protecteur.¹⁴ Il n'y avait, en effet, aucun argument valable pour le présenter comme on le faisait avec Rictrude, et le fait que l'hagiographie contemporaine de Rictrude célébrait sa présence parmi les hommes presque exclusivement à la lumière de son rôle seigneurial met en évidence le statut problématique de Jonat. Le type de miracle, unique dans l'hagiographie de Marchiennes,

¹³ Voir Platelle, *Crime et La religion*.

¹⁴ "...Saliacenses vero predictae villae Marcenienti ecclesiae subiecti, hospites valde perterriti contra luporum ingluviem insatiabilem tam nocturnis quam diurnis insidiis ovili Dominico inhiantem et auxilium ferri sibi rogaverant et diu obnixaque desideraverant, sed hoc potius exposcentes fieri per magis sibi notam, sanctam videlicet Eusebiam virginem, vix confessorem Christi egregium... sanctum Ionatum abbatem luculentissimum... Ignorabant tamen quidam eorum minus cauti sanctum Ionatum presentialiter adesse et ideo putabant et hilares proclamabant huiusmodi quippiam operis fieri debere Deo sacratae, cuius magis usum habebant cuique non iniuste magis favebant, sanctae videlicet Eusebiae, utpote commanentes sub eius ditone atque ab antiquis tradita in sacro fonte possessione." (Vanderputten, *A Miracle*, p. 76-77).

ne rappelle en aucun cas la fonction de la sainte patronne.¹⁵ Sans entrer dans le détail des significations multiples des miracles de bougies rallumées, le moins qu'on puisse dire est qu'ils sont mal adaptés à un discours visant à répondre aux exigences d'une communauté monastique voulant impliquer un saint dans la défense du temporel. Finalement, le reproche, adressé aux générations précédentes, d'avoir négligé de consigner par écrit d'autres miracles de Jonat indique que le culte de ce saint, bien qu'attesté à Marchiennes à partir du dixième ou du début du onzième siècle au plus tard,¹⁶ n'avait en aucun cas atteint une popularité comparable à celui de Rictrude ou de sa fille Eusébie.

La position malaisée de Jonat, à l'étroit entre les deux figures de saints féminins ancrées à Marchiennes, s'illustre aussi par le sort de son culte après les faits de septembre 1127. Tout indique en effet que l'engouement dont témoignent les moines et les villageois a été de très courte durée et qu'on n'en retrouve par la suite plus aucune trace dans la mémoire des habitants de Sailly-en-Ostrevent. La *Translatio* elle-même, récit qu'il semble falloir identifier comme une ébauche de collection modelée sur celle de Rictrude conçue en 1124-1127, n'a pas réussi non plus à stimuler le culte du saint, pas même à Marchiennes. Il n'y a par exemple pas la moindre trace d'une modification

¹⁵ Ce type de miracles est assez courant dans l'hagiographie contemporaine (voir l'article de J. Gagé in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VII, Stuttgart, 1969, col. 154-217, 211 en particulier). Un miracle assez proche de celui qui nous intéresse ici est rapporté dans la *Vita Aldegundis secunda* (BHL 245-6; *AA SS januarii*, II, 1643, p. 1038; voir L. Van der Essen, *Etude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Louvain - Paris, 1907, p. 225-7; (du même auteur) *Hucbald de Saint-Amand (c. 840-930) et sa place dans le mouvement hagiographique médiéval*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 19 (1923), p. 527-530; A. M. Helvétius, *Les modèles de sainteté dans les monastères de l'espace belge du VIIIe au Xe siècle*, in *Revue Bénédictine*, 103 (1993), p. 51-67 et id., *Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Age (VIIe-XIe siècle)*, Bruxelles, 1994, p. 45-78, 135-151 et 315-317).

¹⁶ Voir la note 8.

quelconque apportée à la liturgie de Jonat à Marchiennes ni d'un miracle postérieur mis par écrit.¹⁷

La *Translatio Sancti Jonati* de Galbert de Marchiennes, seul vestige d'une entreprise visant à présenter saint Jonat au monde extérieur et à lui donner une place dans le petit groupe de saints protecteurs de l'abbaye, a donc très vite sombré dans l'obscurité, à l'instar de son protagoniste. Tout porte même à croire que les moines ont très vite préféré oublier tout l'épisode, tel qu'il nous est raconté dans la *Translatio*. L'indice clé d'une véritable *damnatio memoriae* date des années 1160, quand André de Marchiennes reprend le miracle dans une nouvelle collection de miracles de Rictrude.¹⁸ Or, malgré le fait qu'André a certainement dû connaître le texte dont je viens de parler, il se limite à rapporter une translation de « reliques des saints »,¹⁹ sans indiquer leur identité et sans rapporter le fait que les villageois avaient obtenu des reliques différentes de celles qu'ils avaient demandées.²⁰ Sa version des faits, écrite en un latin beaucoup plus accessible que celui de Galbert, déterminera la tradition hagiographique et hagiologique jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Au dix-huitième siècle encore, Du Sollier, traitant de Jonat dans les *Acta Sanctorum*, condamne vivement la *Translatio* pour son

¹⁷ Voir AA SS augusti, I, 1733, p. 70-72 et Vanderputten, *A Miracle*, p. 68-69.

¹⁸ *Miracula Sanctae Rictrudis* (BHL 7252, 1164-1166/8).

¹⁹ "Tunc abbas, miseriis eorum et clamoribus valde compatiens, initio consilio accepit *de reliquiis sanctorum*, quae in monasterio conservabantur, et eos per manus monachorum, apud villam suam Saliacum destinare curavit." (AA SS maii, III, 1680, p. 106).

²⁰ La datation de la partie hagiographique du ms. 850 de Douai coïncide avec la seconde grande phase d'activité hagiographique à Marchiennes, qui eut lieu à partir des années 1160 et qui fut appelée à se substituer en grande partie aux textes conçus dans les années 1120-1130. Etant donné qu'il rassemble toute l'œuvre de Galbert dans un volume, on pourrait voir dans sa confection une partie des préparations au nouveau projet. Ceci explique peut-être pourquoi les œuvres de Galbert, et en particulier la *Translatio Sancti Jonati* comme projet hagiographique manqué, ont été conservées.

style exubérant et ses propos largement superficiels, incitant le lecteur à rechercher l'abrégé dans les Miracles de Rictrude par André.²¹

À quoi bon alors s'attarder sur un texte dont le contenu ne souffre pas la comparaison avec celui des autres exemples de l'hagiographie marchiennoise et dont la postérité se résume à un silence presque total ? Les avis des experts sont partagés. À la fin du dix-neuvième siècle, Ernst Sackur soulignait déjà l'importance de la *Translatio*, en tant que témoignage contemporain de la situation politique dans la Flandre rurale durant les premiers mois qui ont suivi l'assassinat du comte.²² Aucun spécialiste de cette période, pas même récemment Jeff Rider, n'a néanmoins été tenté de faire une étude approfondie de son contenu.²³ Henri Platelle fait brièvement état de la *Translatio*, sans pour autant commenter la place particulière qu'elle occupe dans la tradition hagiographique de Marchiennes.²⁴ Du reste, les publications relatives aux divers aspects de l'histoire de l'abbaye passent très vite sur ce texte, nous rappelant dans le meilleur des cas son auteur et sa datation.²⁵ Il semble pourtant que cette source, qui occupe une place à part dans le corpus hagiographique marchiennois, mérite un deuxième regard. Comme je le montrerai, son importance dépasse celle des événements à Sailly-en-Ostrevent en été 1127 : par l'unicité de la situation, elle illustre la flexibilité des moines lors de relations conflictuelles avec le monde extérieur, et permet de mieux comprendre leur attitude à l'égard du rôle des saints dans des circonstances plus paisibles.

Dans cette contribution, je voudrais dès lors aborder les trois questions centrales qui se dégagent d'une lecture attentive de la *Translatio*. Je m'arrêterai d'abord au contexte sociopolitique, expliquant comment s'effectuait le transport des reliques au

²¹ "Voces sunt bombisonantes; ampullae et sesquipedalia verba..." (AA SS augusti, I, 1733, p. 75).

²² *Neues Archiv*, p. 447-452.

²³ *Walteri Archidiaconi Tervanensis Vita Karoli comitis Flandrie et vita domni Ioannis Morinensis episcopi: quibus subiunguntur poemata aliqua de morte comitis Karoli conscripta et quaestio de eadem facta* (CCCM 217), Turnholt, 2006, p. 177-184.

²⁴ Platelle, *Crime*, p. 150 et *La religion*, p. 369.

²⁵ Huyghebaert, *Dictionnaire*, col. 740 et Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, p. 9.

cours de l'une des crises les plus profondes de la société flamande ainsi que du gouvernement abbatial d'Amand de Marchiennes. Ensuite, j'essaierai de montrer que le transport des reliques de Jonat cadre de façon assez ambiguë avec les traditions symboliques liées à l'usage des reliques depuis le dixième siècle. Finalement, j'aborderai la question de savoir comment il convient de comprendre les motifs ayant incité les moines à exploiter ces reliques dans un contexte discursif occupé normalement par ce que j'aimerais désigner ici comme une sainteté « foncière » ou « domaniale ». Comme on le verra, le fait que la *Translatio* a été écrite avant que l'ordre ne soit rétabli en Flandre a eu des répercussions importantes sur la façon dont l'auteur a voulu expliquer les actions de son abbé, ainsi que sur la manière dont il a tenté de présenter le rôle futur de Jonat dans le panthéon des saints vénérés à Marchiennes.

Contexte et enjeux politiques

Examinons d'abord le contexte politique. Au petit matin du 2 mars 1127, Charles le Bon est sauvagement assassiné dans l'église Saint-Donatien à Bruges. Agenouillé devant l'autel principal, il était plongé dans la lecture d'un livre de prières, tout en distribuant en même temps des aumônes aux pauvres. Soudain, un homme s'est avancé et l'a tué d'un coup d'épée sur la tête. Les assassins, des marchands de la lignée du chancelier Bertholf, s'étaient sentis à plusieurs reprises lésés par la justice du comte. Leur châtement sera rapide et impitoyable: la plupart seront jetés de la plus haute tour du château de Bruges.

Ces événements, dont le journal de Galbert de Bruges et le récit contemporain de Gautier de Théroutanne ont assuré la notoriété, plongent la société flamande dans un véritable état de choc.²⁶ Une guerre de succession se déclenche qui durera jusqu'au printemps et à l'été de l'année suivante. Au niveau local, la disparition du comte expose

²⁶ Voir J. Rider éd, *Galbertus notarius Brugensis. De multro, traditione, et occisione gloriosi Karoli comitis Flandriarum (CCCM 131)*, Turnholti, 1994 et *Walteri Archidiaconi Tervanensis Vita Karoli*.

les communautés rurales aux attaques d'une élite laïque déterminée à renforcer sa position vis-à-vis des institutions centrales et à remettre en question les changements intervenus peu avant dans leurs relations avec les institutions ecclésiastiques.²⁷ Ajoutons à ces urgences politiques, et à la violence qui l'accompagnait, un *habitus* comtal témoignant d'une sécularisation progressive de la Paix et des institutions visant à garantir l'ordre social. Depuis la fin du onzième siècle, le rôle des acteurs ecclésiastiques ainsi que des arguments religieux dans la proclamation de la Paix en Flandre avait cédé sous les coups d'un discours qui présentait les comtes comme la principale source de la *justitia* et de la *pax* et qui associait leur position à la tête de la société flamande à celle des rois bibliques et des souverains chrétiens du monde occidental.²⁸ Malgré le fait que ce discours servait les stratégies politiques et idéologiques de Charles le Bon et de ses prédécesseurs, le risque d'une crise profonde de l'autorité comtale demeurait très présent à chaque succession et plus particulièrement à l'occasion des successions violentes ou disputées. Il n'est donc pas surprenant de voir que l'assassinat, la guerre civile qui y a fait suite et les troubles qu'a traversés la Flandre ont été perçus par les auteurs contemporains comme une infraction à la volonté divine. Il convient cependant de remarquer que ces inquiétudes n'étaient pas réservées à l'élite intellectuelle: les actions publiques du comte en faveur des pauvres et des institutions ecclésiastiques, son intérêt pour la vie religieuse et son rôle en tant que promoteur de la justice faisaient déjà partie de la conscience collective.

²⁷ Voir H. Platelle, *La violence et ses remèdes en Flandre au XIe siècle*, in *Sacris Erudiri*, XX (1971), p. 118-121.

²⁸ D. C. Van Meter, *Eschatology and The Sanctification of The Prince in Twelfth-Century Flanders: The Case of Walter of Thérouanne's Vita Karoli Comitum Flandriae*, in *Sacris Erudiri*, 35 (1995), p. 115-131. Je renvoie également à mon article *Itinerant Lordship. Relic Translations and Social Change in Eleventh- and Twelfth-Century Flanders*, à paraître dans un volume sous la direction de Brigitte Meijns et Dries Tys qui traitera de l'histoire du comté de Flandre durant le Moyen Age central.

Pour les moines de Marchiennes, cette crise d'ordre politique, domanial et moral est survenue en plein milieu de l'abbatiate énergique d'Amand du Chastel.²⁹ Sa politique de restauration, commencée une dizaine d'années auparavant et initiée à la suite de la politique sécularisatrice de son prédécesseur, s'inscrivait dans un mouvement de réforme régional qui se basait en grandes lignes sur le modèle clunisien. Un des objectifs principaux des réformateurs était de mettre fin à la mainmise des seigneuries foncières sur les offices laïcs et de soustraire leur transmission (héréditaire ou en tant que fiefs) au contrôle de la noblesse locale. Pour réaliser ce but ambitieux, l'abbé Amand avait conçu une stratégie agressive visant à renégocier une grande partie du réseau laïc de son monastère. Plusieurs témoignages impressionnants de cette politique subsistent encore : une histoire-polyptyque, une série de chartes détaillant les accords conclus avec des seigneurs laïcs et des institutions ecclésiastiques et des privilèges papaux ainsi que des chartes accordées par le comte réglant l'avouerie et confirmant les possessions des moines.³⁰ A ces archives s'ajoute un dossier hagiographique dédié à sainte Rictrude visant à impliquer la sainte dans la protection, voire même le gouvernement de l'abbaye et à la représenter comme jouant un rôle réel dans les conflits opposant les moines à leurs adversaires. Ces textes, dont une partie a été conçue avant les faits de mars 1127, font aussi état de certaines initiatives plus modestes touchant au culte et surtout à la représentation comme saints protecteurs d'autres individus dont le culte s'était jusqu'alors principalement limité aux contextes strictement monastiques. La première collection des miracles de sainte Rictrude (datée, on l'a vu, de 1124-1127) mentionne en passant les tombes de saint Jonat et de Chrodobaldus, personnage obscur identifié dans les sources comme l'un des proches collaborateurs de saint Amand.³¹ Bien que l'auteur

²⁹ Pour des références concernant le gouvernement d'Amand, voir note 2.

³⁰ Voir également S. Vanderputten, *Monastic Literate Practices in Eleventh- and Twelfth-Century Northern France*, in *Journal of Medieval History*, 32 (2006), p. 101-126 et Id., *Fulcard's Pigsty*.

³¹ *AA SS maij, III*, 1680, p. 154. Selon la tradition hagiographique marchiennaise et le *Poeticum Marcenienne* de 1116-1121, Chrodobaldus ou Credebaldus aurait été prieur d'Elnon du vivant de

reste muet sur le rôle qu'Amand envisageait d'accorder à ces deux personnages, il n'y a pas le moindre doute que ce passage témoigne d'une stratégie visant à leur donner à tous deux une place plus importante dans le culte des saints à Marchiennes. Cependant, dans les années qui ont suivi, rien de neuf ne devait s'ajouter à propos de Chrodobaldus, alors qu'en 1127 c'est Jonat, on l'a vu, qui allait monopoliser toute l'attention des moines.

Même si les témoignages de cette politique abbatiale révèlent une grande liberté d'initiative, Amand et ses moines étaient conscients du fait que le soutien des comtes de Flandre était déterminant pour le succès de la réforme. Je viens de citer la sécularisation de la paix et le rôle décisif du comte dans le maintien de la stabilité politique et du fonctionnement des institutions judiciaires et gouvernementales. S'y ajoute le soutien des comtes de Flandre à la réforme monastique, inspiré d'une part par des motifs personnels et d'autre part par des intérêts politiques. Selon plusieurs textes hagiographiques (y compris la *Translatio*), Charles le Bon s'était intéressé personnellement à la vie religieuse, laissant parfois de côté ses devoirs séculiers pour s'entretenir avec les moines.³² Enfin, le comte a pu être séduit aussi par le prétexte que les réformes lui fournissaient pour intervenir dans les réseaux laïcs et s'attacher les pouvoirs locaux par des liens à la fois institutionnels et de fidélité.³³ Comme il l'a fait avec d'autres communautés monastiques dans la région, Charles lui-même est intervenu à plusieurs reprises à Marchiennes pour ratifier des chartes détaillant les relations entre les moines et leurs officiers laïcs.³⁴ Ces témoignages font comprendre que, sans le soutien indirect et direct de la plus haute autorité séculière du comté et surtout sans la

Saint Amand (Delmaire, *L'histoire-polyptyque*, p. 78). Dans les *Acta Sanctorum*, il est classé sous la section des *praetermissi*.

³² *AA SS maii, III*, 1680, p. 104-105.

³³ Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*.

³⁴ Voir F. Vercauteren éd., *Actes des comtes de Flandre (1071-1128)*, Bruxelles, 1938, resp. p. 269-271, n. 118 et 272-275, n. 119, à comparer avec H. Platelle, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*, Paris, 1962, p. 185-188.

stabilité relative qui dépendait en grande partie de la personne du comte, le gouvernement audacieux d'Amand aurait été impossible.

Symbolique de la translation

Les rapports étroits entre l'autorité et la personne du comte, d'une part, et le gouvernement des institutions ecclésiastiques, d'autre part, expliquent pourquoi les archives monastiques restent muettes sur les mois qui ont suivi le meurtre. Une poignée de sources narratives vient toutefois pallier l'absence presque totale de documents d'archives: aux récits de Galbert de Bruges et de Gautier de Thérrouanne s'ajoutent quelques lamentations, dont une par Galbert lui-même.³⁵ Il n'en reste pas moins qu'aucun de ces textes ne nous donne une vision claire des effets de cet assassinat sur les communautés rurales flamandes, ni, ce qui est peut-être encore plus important, sur la politique menée par les abbés pour protéger les intérêts de leur communauté. La *Translatio* en constitue l'une des rares exceptions: comme nous l'avons vu, elle a probablement été écrite avant la restauration du pouvoir comtal par un auteur étroitement impliqué dans le gouvernement de son abbé.³⁶ La coïncidence à la fois d'une politique abbatiale, déterminée à ne pas laisser anéantir les résultats de plus de dix ans de gouvernement réformateur, et de la disparition soudaine d'un ordre social, organisé autour de la personne du comte, a donné lieu à un transport de reliques ainsi qu'à un

³⁵ L.C. Bethmann éd., *MGH SS, VII*, Hanover, 1846, p. 547-549; voir J. M. De Smet, *Bij de latijnsche gedichten over den moord op den Glz. Karel den Goede, Graaf van Vlaanderen*, in *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, 1, Louvain - Bruxelles, 1946, p. 418-443. Dans une lettre adressée au chanoine Saswalo d'Arras, celui-ci indique avoir fait des recherches sur les témoignages oraux et écrits concernant l'assassinat : « Audio revera et teneo cum multa aviditate quicquid novi scriptum in eius honore sive de iustissima comitatus et vitae suae dispositione, sive de iniustissima et plena lamentatis interfectione. » (*AA SS maii, III*, 1680, p. 120).

³⁶ Les résultats des recherches de Galbert se trouvent dans un paragraphe particulièrement lugubre concernant l'exécution des conspirateurs (voir Vanderputten, *A Miracle*, p. 75).

document exceptionnel dont le discours était, nous le verrons, adapté aux exigences d'une communauté monastique et d'un système domanial en état de crise. Par la translation des reliques de Saint Jonat, les moines ont en effet visé à remédier directement à la disparition du comte comme promoteur de la paix et de la justice et à retourner, ne serait-ce que temporairement, à une argumentation presque strictement religieuse de l'organisation du contrôle social.

Les circonstances dans lesquelles la translation a eu lieu prouvent à elles seules que les moines étaient conscients de la nécessité de trouver un substitut au comte en tant que garant de la paix. Mais alors que Rictrude avait été systématiquement représentée par Galbert comme une sainte vengeant les méfaits de ceux qui portaient préjudice aux moines et à leurs sujets, cette fois la terreur et la violence qu'il décrit dans la *Translatio Sancti Jonati* sont avant tout imminentes. Grâce à son miracle, le saint parvient ainsi non à venger les méfaits de tel ou tel individu, mais à dissuader quiconque s'apprêterait à attaquer le village. Les moines, appelés à la rescousse par les villageois, savaient pourtant qu'il s'agissait d'un danger réel, puisque le texte indique qu'on attendait la moisson d'août-septembre, période où le risque d'attaques était au plus haut.³⁷ Les villageois eux-mêmes n'étaient épargnés ni par la violence ni par les injustices : la *Translatio* évoque notamment le cas d'un maire, décédé depuis quelque temps, et qu'elle présente comme un adversaire acharné des intérêts des moines et des villageois, ayant usurpé le village et ses revenus.³⁸ Deux autres individus cités étaient encore vivants en 1127. L'un était un *dapifer* or sénéchal³⁹ accusé d'avoir usurpé le *patrocinium* du village et d'avoir forcé les villageois à payer une amende et à racheter un butin en grande partie consommé. L'autre était son prédécesseur, Hugo d'Oisy, châtelain

³⁷ *Ib.*

³⁸ Le *Patrocinium* de 1124-1127 fait mention d'un certain *villicus* Stephanus ayant usurpé le village (AA SS maii, III, 1680, p. 153). Les *Miracula Sancti Rictrudis* d'environ 1130 font allusion à son décès (*Ib.*, p. 135-136).

³⁹ Voir la mention d'un *militaris* dans les *Miracula Sanctae Rictrudis* (AA SS maii, III, 1680, p. 132).

de Cambrai,⁴⁰ et qui réclamait une somme identique dont il prétendait avoir besoin pour conclure une paix avec Guillaume Cliton, prétendant au comté jusqu'à sa mort au printemps de 1128.

Selon la *Translatio*, ce serait les villageois eux-mêmes qui avaient pris l'initiative de demander une translation. Que cette représentation des faits soit correcte ou non, le rituel lui-même appartenait certainement à un *habitus* familier des communautés monastiques de la région. Edina Bozóky a en effet montré qu'à partir du dixième siècle, les reliques des saints étaient investies d'une double symbolique.⁴¹ La première se rapporte à l'idée que la translation de reliques d'un saint patron permettait de mettre en évidence la réalité physique de sa position en tant que propriétaire du domaine monastique.⁴² Les récits des *quêtes itinérantes*, durant lesquelles un saint était invité ou forcé à visiter successivement tous ses domaines et à revendiquer ses droits de propriété, témoignent de la réalité sociale de ces pratiques et de l'efficacité perçue suite à leur mise en œuvre. La deuxième symbolique, invoquée souvent en combinaison avec la première, concerne l'absence d'institutions laïques capables d'imposer la paix et

⁴⁰ J. P. Gerzagnet, *L'abbaye d'Anchin de sa fondation (1079) au XIVe siècle. Essor, vie et rayonnement d'une grande communauté Bénédictine*, s.l., 1997, p. 82-83.

⁴¹ *Voyage de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux*, in *Voyages et voyageurs au moyen âge. XXVIe congrès de la S.H.M.E.S. (Limoges-Aubazine, mai 1995)*, Paris, 1996, p. 268-275. Voir également H. Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stuttgart, 2002; J. M. H. Smith, *Emending Evil Ways and Praising God's Omnipotence: Einhard and The Uses of Roman Martyrs*, in K. Mills and A. Grafton (éd.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing*, Rochester, 2003, p. 189-223 et E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis: protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, 2006.

⁴² B. De Gaiffier, *Les revendications de biens dans quelques documents hagiographiques du XIe siècle*, in *Analecta Bollandiana*, 50 (1932), p. 123-138; N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975, p. 225-226; Bozóky, *Voyage*, p. 275 et F. Bougard, *La relique au procès: autour des miracles de Saint Colomban*, in *Les règlements des conflits au Moyen Âge. XXXI Congrès de la S.H.M.E.S. (Angers, juin 2000)*, Paris, 2001, p. 35-66.

d'organiser l'exercice de la justice.⁴³ Le rôle central détenu par les reliques dans les cérémonies autour de la proclamation de la Paix de Dieu s'explique à la fois par le désir de démontrer la validité concrète des lois divines pour lesquelles il n'existait pas de substitut humain, et par celui de préfigurer le Jugement dernier.⁴⁴ Pour les communautés monastiques du haut Moyen Age, les translations de reliques constituaient donc l'un des moyens les plus efficaces de mettre en scène leur relation privilégiée avec le divin. Au cœur de ces rituels résidait un discours complexe, touchant non seulement aux implications morales et thaumaturgiques de la présence des reliques parmi les hommes, mais également à la validité universelle de l'ordre divin et surtout à la participation active des saints dans la société humaine.

Il convient toutefois de souligner qu'en Flandre du moins, cette double symbolique a tendance à s'estomper à partir des dernières décennies du onzième siècle.⁴⁵ Les sources monastiques témoignent de ce que les translations de reliques appartenant à des patrons de maisons monastiques sont encore assez fréquentes, mais aussi de ce que leur rôle en tant que rituel pacificateur devient de moins en moins important. On note également une réticence croissante chez un certain nombre d'abbés à user de cet instrument d'auto-défense dans leurs conflits fonciers.⁴⁶ Comme plusieurs de ses collègues, l'abbé Amand ne semble avoir utilisé l'arme de la translation ou du transport simple de reliques que dans des cas exceptionnels. Tout en faisant continuellement appel aux pouvoirs immanents de la sainte patronne, sa présence physique en un lieu disputé

⁴³ Voir aussi G. Scheibelreiter, *Das Wunder als Mittel der Konfliktbereinigung*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 74 (1992), p. 257-276.

⁴⁴ Voir en premier lieu Bozóky, *La politique*, p. 69-72. Pour la Flandre, voir E. Bozóky, *La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IXe – fin du XIe siècle)*, in Bozóky et Helvétius (éd.), *Les reliques*, p. 271-292 et G. Koziol, *Monks, Feuds, and the Making of Peace in Eleventh-Century Flanders*, in T. Head et R. Landes (éd.), *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca - Londres, 1992, p. 239 sqq.

⁴⁵ Vanderputten, *Itinerant Lordship*.

⁴⁶ B. De Gaiffier, *Les revendications*, p. 135.

n'était pas toujours souhaitée, ne serait-ce qu'à cause du fait que l'impact de la mise en scène du pouvoir féodal des saints risquait de diminuer à mesure que l'on s'en servait. Avec une communauté constamment impliquée dans des différends fonciers, le moins que l'on puisse dire c'est qu'Amand agissait avec prudence et mesure quant à l'usage de ces moyens de défense.

Paradoxalement, cette prudence s'est imposée d'autant plus clairement au cours des troubles qui ont suivi l'assassinat du comte. Alors qu'Amand n'hésitait pas à prononcer des excommunications, des *clamores* et plusieurs autres formes de dénonciations publiques,⁴⁷ la *Translatio* indique qu'il s'assurait dans le même temps que les saintes reliques restent sous clé. Selon Galbert, la raison en était simple: l'abbé ne craignait pas seulement la rapacité des ennemis du village, mais aussi l'avidité du petit peuple, dont il se méfiait.⁴⁸ Et de fait, une autre intervention miraculeuse durant ces mois troublés, attribuée cette fois à Rictrude elle-même et mise par écrit plus de trois décennies plus tard, indique que les reliques de celle-ci ne furent certainement pas mises à contribution sur le terrain. S'y ajoute peut-être l'argument que la sainteté foncière de Rictrude n'était plus soutenue par un complexe d'arguments fondés sur l'appui des institutions séculières. Dans ce cas précis pourtant, dans lequel les villageois de Sailly-en-Ostrevent avaient sollicité les reliques d'Eusébie, la patronne de leur église, le refus opposé à leur transfert était sans doute inspiré aussi par le statut incertain de la sainte.

⁴⁷ Voir, par exemple, *AA SS maii, III*, 1680, p. 104.

⁴⁸ Cette méfiance trouve un écho dans un épisode relaté dans la continuation des *Gesta abbatum Lobbiensium*. En 1104, Liezo, prieur de Herly, demanda aux moines de l'abbaye mère d'effectuer une translation des reliques de Saint Ermin afin de mettre fin aux attaques de la milice du château de Montaigu. Craignant la perte des reliques, les moines choisirent d'envoyer celles de Saint Théodulphe, notoirement dépourvues d'efficacité thaumaturgique, tout en faisant croire qu'il s'agissait d'Ermin. Ce plan tourna mal quand le peuple commença à s'impatienter de l'absence de miracles au cours de la translation. Pour protéger la réputation d'Ermin, les moines n'eurent d'autre choix que de révéler la véritable identité des reliques (W. Arndt éd., *MGH SS, XXI*, Hannover, 1869, p. 318).

Fille de Rictrude et première abbesse d'Hamage, elle avait, selon la tradition, légué un patrimoine considérable à sa communauté, y compris le village dont il est question ici.⁴⁹ Au cours du Moyen Age central, l'abbaye d'Hamage avait perdu progressivement son indépendance avant d'être rattachée à Marchiennes. Au moins dès le début du dixième siècle, Eusébie avait connu le privilège d'être vénérée à Marchiennes. Mais son statut devait évoluer au fil du temps pour finir par être celui d'une patronne de deuxième ordre. Les moines demeuraient par ailleurs pleinement conscients de son importance pour les anciens domaines d'Hamage: selon les *Miracula Sanctae Eusebiae* écrits entre 1133 et 1164, elle continuera à se manifester sur ces domaines comme protectrice et guérisseuse des malades,⁵⁰ quoique de façon moins agressive que sa mère. La *Translatio* indique également que les moines encourageaient activement son culte dans les paroisses appartenant jadis au domaine d'Hamage. Comme l'église de Sailly-en-Ostrevant lui était dédiée, le fait d'être choisie par les villageois pour faire l'objet d'une translation relève d'une logique élémentaire.

Cela faisait pourtant une quinzaine d'années au moins que les moines de Marchiennes et la famille des Landas se disputaient le site de l'ancienne abbaye d'Hamage. Fulcard (1103-1115), prédécesseur de l'abbé Amand et frère cadet du chef de la famille aristocratique des Landas, l'avait légué à un neveu lépreux, qui, à son tour, faisait exploiter les terrains par un couple de fermiers.⁵¹ On comprend aisément pourquoi Amand allait mettre tout en œuvre pour récupérer cette partie cruciale du temporel de l'ancienne abbaye d'Hamage. Ce n'est pourtant qu'au début des années trente qu'un accord devait être conclu, restituant Hamage aux moines et leur permettant d'y établir un sanctuaire et, plus tard, un prieuré.⁵² Etant donné que les relations avec les Landas

⁴⁹ Voir H. Platelle, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, 23, Paris, 1990, col. 199-200; Delmaire, *Le diocèse Volume I*, Lille, s.d., p. 198; Ugé, *Creating*, p. 111-112 et Mériaux, *Gallia*, p. 280-281.

⁵⁰ *Miracula Sanctae Eusebiae* (BHL 2738).

⁵¹ Vanderputten, *Fulcard's Pigsty*, p. 102.

⁵² Id., *A Miracle*, p. 59.

étaient assez délicates (le chef des Landas exerçant l'office d'avoué de Marchiennes) et que l'abbé cherchait toujours à conclure un accord avec cette famille au temps de l'assassinat du comte, il y a peu de doute qu'il cherchait à éviter de se servir d'une sainte dont le rôle en tant que propriétaire du patrimoine d'Hamage était controversé sur le site même de son ancienne fondation. D'autre part, il faut se garder de sous-estimer les conséquences d'une disparition éventuelle de ces reliques: certes, une présentation réussie de la sainte comme sainte « foncière » requérait la restitution préalable d'Hamage, mais il était clair que les reliques auraient une grande valeur au cas où l'on arriverait à conclure un accord avec les Landas. Il était trop risqué, et surtout beaucoup trop tôt, de mettre en action sainte Eusébie dans une translation en tant que sainte foncière.

Motifs de la translation

Ces faits semblent dès lors expliquer pourquoi c'est Jonat qui allait être présenté aux villageois. Avant d'évaluer ce choix, rappelons que Jonat n'avait de lien ni avec Sailly-en-Ostrevent, ni avec aucune autre partie du patrimoine de Marchiennes, et que son rôle historique et hagiographique dans l'histoire de l'abbaye n'était autre que d'avoir été son premier abbé. Pour autant qu'on puisse encore le vérifier, aucun culte ne semble lui avoir été voué en dehors des murs de l'abbaye, et les générations monacales précédentes n'avaient porté que peu d'intérêt à ce saint obscur. Aux yeux d'Amand, qui avait déjà montré un certain intérêt pour les saints masculins dont les corps étaient gardés à Marchiennes, Jonat était sans doute le candidat idéal pour une translation en temps de guerre. D'une part, les conséquences d'une perte éventuelle de ses reliques, partielles il faut le souligner, seraient limitées. D'autre part, l'occasion se présentait de mettre en scène les actions d'un saint non impliqué dans des considérations humaines de propriété

et de seigneurie, compromises, on le sait, par les événements du printemps 1127.⁵³ À deux reprises, Galbert nous apprend sans ambiguïté que les moines estimaient que Jonat remplaçait en fait le comte comme promoteur de la justice et comme exécutant de la volonté divine dans la protection de la communauté monastique et de ses sujets.⁵⁴ Selon lui, le miracle de Sailly-en-Ostrevent montrait combien les préceptes divins touchant à l'organisation de la société humaine restaient d'actualité en temps de crise, mais aussi à quel point les actions entreprises par le comte de son vivant réalisaient en fait la même volonté divine. En l'absence d'autorité séculière guidée par Dieu, les reliques incarnaient la perpétuité d'une vérité qui existait en dehors des institutions humaines et qui pouvait être invoquée quand celles-ci ne permettaient plus de gérer la vie sociale. Pour la première fois depuis des décennies, et uniquement à l'occasion d'une crise touchant le gouvernement séculier, les moines restituèrent donc aux saints une symbolique qui rappelait les grandes assemblées de la Paix et les quêtes itinérantes des moines de Saint-Amand et de Lobbes dans les années soixante du siècle précédent.⁵⁵

Reste toutefois à se demander si ces arguments n'ont pas été inventés après coup. La symbolique pacificatrice du transport aurait-elle vraiment influé sur la décision qu'a prise Amand d'envoyer les reliques de saint Jonat au village ? Est-il vraiment permis de penser que la translation avait pour but principal d'affirmer le transfert du rôle pacificateur du comte aux saints, ne serait-ce que jusqu'à ce que l'ordre soit rétabli ? Ou s'agissait-il simplement d'une initiative plus pragmatique, par laquelle l'abbé faisait un geste envers les villageois sans risquer la perte de ses saints « féodaux » ? La question restera sans doute sans réponse définitive. Galbert lui-même hésite à s'exprimer en faveur de telle ou telle hypothèse. Bien qu'il présente Jonat comme le remplaçant du

⁵³ Sur le contexte social comme facteur déterminant de la signification attribuée aux translations de reliques, voir aussi H. Röckelein, *Nonverbale Kommunikationsformen und -medien beim Transfer von Heiligen im Frühmittelalter*, in K. H. Spieß (éd.), *Medien der Kommunikation im Mittelalter*, Wiesbaden, 2003, p. 84-85.

⁵⁴ Vanderputten, *A Miracle*, p. 73 et 86.

⁵⁵ Je renvoie à mon article *Itinerant Lordship* pour les références bibliographiques.

comte par la volonté du Christ, à la fin du texte, il rappelle à ses lecteurs que le saint fait partie d'un panthéon de saints protecteurs dont le statut est décidément partagé: Rictrude et Eusébie, connues alors comme des saintes « foncières » par excellence; Jonat, un saint au statut pacificateur, et finalement Chrodobaldus.⁵⁶ Il semble donc qu'Amand et Galbert, tous deux conscients des statuts très divergents des saints marchiennois, se servaient d'un discours très particulier relatif à l'usage de reliques en temps de crise du gouvernement séculier, sans pour autant perdre de vue les arguments touchant à la protection par les saints dans un contexte plus normalisé.

Comme la *Translatio* semble avoir été écrite avant la restauration du pouvoir comtal, on ignore quel rôle Galbert et Amand envisageaient de donner aux saints Jonat et Chrodobaldus et comment ils comptaient recycler la sainteté pacificatrice de Jonat lorsque les institutions séculières auraient repris leur cours. Il semble, néanmoins, que l'annonce d'un miracle ait suffi à faire abandonner la stratégie d'une protection privilégiée de Sailly-en-Ostrevant et à rappeler les reliques à l'abbaye, où elles pouvaient exercer leurs pouvoirs immanents en protégeant la communauté et son temporel en concordance avec les autres saints protecteurs de l'abbaye.⁵⁷

Le manque de témoignages relatifs au culte de Jonat, après l'avènement du comte Guillaume d'Alsace en 1128, explique pourquoi les interrogations relatives à la question de savoir comment Amand avait voulu intégrer les deux saints masculins dans ses stratégies sociopolitiques sont difficiles à résoudre. Il est possible que le contenu suggestif de la *Translatio* nous ait conduit trop loin de la réalité vécue par les moines, les villageois et leurs ennemis. Ce qui est certain, c'est que la seigneurie des saintes féminines de Marchiennes fut restaurée et même intensifiée assez rapidement après la restauration du pouvoir comtal. Dans les années qui ont suivi, Rictrude reçut une deuxième compilation de ses miracles, tandis qu'Eusébie bénéficiait d'une attention accrue comme sainte protectrice. Il semble, en effet, qu'Amand ait finalement décidé

⁵⁶ AA SS maii, III, 1680, p. 154.

⁵⁷ Vanderputten, *A Miracle*, p. 87.

qu'il fallait mettre en action la sainte et ses reliques dans des différends touchant à ses domaines avant que les terres de son abbaye ne soient entièrement récupérées. Ainsi, un hagiographe anonyme nous raconte comment, lorsque deux avoués de l'abbaye s'en sont pris à des villageois d'Abscon, une propriété d'Eusébie,⁵⁸ l'abbé les convoqua afin qu'ils renoncent à leurs droits présumés. À la suite de leur refus⁵⁹ la sainte fut immédiatement transportée à l'église paroissiale. Arrivées là, les reliques furent « humiliées » *super spinas*. Au temps de la moisson, les avoués finirent par renoncer aux droits qu'ils présumaient détenir et les épines furent écartées.⁶⁰ Les reliques furent alors reconduites à Marchiennes, pour être finalement déposées dans une nouvelle châsse à Abscon en 1133.⁶¹ C'est autour de cette période que les moines récupèrent finalement le site d'Hamage et qu'ils décidèrent d'effectuer une translation annuelle des reliques de la sainte vers le site de son ancienne abbaye.⁶² Par la suite, l'impact croissant de l'autorité épiscopale devait contribuer à un déclin rapide de l'autonomie monastique dans l'organisation des translations.⁶³ Les saints « féodaux » invoqués pour des motifs concrets de défense allaient devenir rapidement des saints invoqués non pour intervenir dans les conflits des moines et de leurs sujets, mais pour donner leur approbation aux rituels mettant un terme à ces différends.

Conclusion

Comme j'espère l'avoir démontré, il est difficile de savoir si la translation de Jonat doit être considérée comme un phénomène transitoire, révélant une crise temporaire de la sainteté foncière, ou plutôt de transition, apportant le témoignage d'une crise plus

⁵⁸ A. Poncelet (éd.), in *Analecta Bollandiana*, 20 (1901), p. 461.

⁵⁹ *AA SS maii*, III, 1680, p. 107: "...hereditario iure privati consilium non est."

⁶⁰ *Ib.*

⁶¹ Poncelet, *Analecta Bollandiana*, p. 457.

⁶² *Ib.*, p. 459.

⁶³ *AA SS maii*, III, 1680, p. 109-110.

profonde qui touchait aux arguments monastiques d'autodéfense. Le texte de la *Translatio* est exceptionnel de par le fait qu'il nous montre les hésitations de l'auteur à expliciter le rôle du saint dans la politique abbatiale de Marchiennes, alors qu'il soulève lui-même la question de savoir si la translation, telle qu'elle fut organisée, était à l'origine soutenue par une idéologie cohérente.

Ce qui est certain, c'est qu'un abbé réformateur comme Amand était conscient de la rhétorique associée aux grandes traditions touchant à l'usage des reliques, et dont les exemples les plus impressionnants lui étaient antérieurs de plusieurs dizaines d'années. Étant donné que le texte de la *Translatio* fut probablement écrit avant que l'ordre ne soit rétabli, ce manque de cohérence mérite peut-être d'être apprécié comme un signe de la grande flexibilité stratégique des moines.